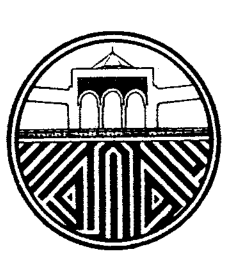
المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 9



أبو حامد الغزالي

دراسات في فكره وعصره وتأثيره

1988

بسم الله الرحمن الرحيم

رقم الإيداع القانوني : 805 / 1988

البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي

عبد المجيد الصغير

كلية الآداب - الرباط

ا - لا نعدو الصواب إذا قلنا إن المفكر الاندلسي المرابطي المغربي القاضي أبي بكر محمد ابن العربي المعافري (468 - 543هـ) يُعد أقدم من تناول بالتحليل والدرس فكر الغزالي، واحتار قبل غيره في تفسير الجوانب المتعددة في شخصيته وفي تحديد نسقه الفكري، وأثّر - من ثم - بأحكامه فيمن جاء بعده إلى يومنا هذا.

أ - ذلك أننا نجد أنفسنا، بصدد ابن العربي، أمام واقعين بارزين: أولهما أن نبوغه الفكري وتميزه العلمي إنما جاء بمناسبة اتصاله وارتباطه بالغزالي. وقد كانت شهادة الغزالي في حق تلميذه ابن العربي أول اعتراف بتفوق وتميز مفكرنا المغربي - الاندلسي الذي «قد أحرز من العلم في وقت تردّده إليّ - يقول الغزالي - ما لم يحرزه غيره مع طول الأمد. . . وما يخرج من العراق إلا وهو مستقل بنفسه حائز قصب السبق بين أقرانه» (1) وربما كان ابن العربي، هو الآخر، أول مناسبة للغزالي للاتصال برجال المغرب والاندلس.

ثم هناك من جهة ثانية واقع آخر يتمثل في خروج ابن العربي عن الخط الفكري الذي انتهى إليه الغزالي ومعارضته له. ولربما كان ابن العربي، من بين سائر المغاربة والاندلسيين، أول من تصدّر حملة النقد ضد الغزالي مشافهة، قبل أن يتناول ذلك كتابة وتصنيفا.

---

(1) ابن العربي، القاضي: ترتيب الرحلة، قطعة منه ضمن كتاب «الانساب أو مفاخر البربر» مجهول المؤلف، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 1275 ك

ب ـ إن أهمّية هذا الموضوع الذي نسعى الآن لابراز بعض معالمه الاولى والمؤقتة ـ سعيا منا في ترميم حلقات تاريخ الفكر الاسلامي بالمغرب ـ تتجلى فيما يبرزه لنا من بصمات واضحة عن البواكير الاولى لدخول الاشعرية إلى المغرب في سلسلة، قد يكون «الباقلاني» أوضح حلقاتها الاولى متبوعا بتلميذه أبي عمران الفاسي، فتلميذ هذا الاخير وجاج بن زلو، فعبد الله بن ياسين، ثم تلميذهما أبو بكر المرادي الحضرمي، صاحب «الاشارة في تدبير الامارة». كما نجد في العدوة أبا الوليد الباجي متبوعا بابن رشد، الجدّ، فالقاضي أبي بكر ابن العربي، وبعد كل هؤلاء يأتي المفكر المغربي أبو عثمان السلالجي، على عهد الموحدين، إضافة إلى المهدي بن تومرت نفسه. . والجدير بالذكر أن ابن العربي قد مثّل جسرا مهما عَبر من خلاله الفكر الاشعري، وعلم الكلام بوجه عام، من المشرق إلى المغرب والاندلس، سواء بفضل التلمذة والحوار مع أقطاب الفكر الاسلامي بالمشرق، أو بفضل امهات المصنفات الاشعرية التي كان ابن العربي أول من أدخلها إلى المغرب ثم الاندلس (2).

ج ـ أما من جهة أخرى فإن للموضوع صلة بمشكلة العلاقة بين الفقه والسياسة، وهي مشكلة ليس من الهينّ معالجتها وإيفائها حقها في هذا المقام. **! ثم إذا كان ابن العربي** يمتاز بشخصيته الفقهية الواضحة ـ وحيث أننا سنتناول الجانب الصوفي في فكر الغزالي ـ فإننا نلتقي بالضرورة، في موضوعنا هذا، بمشكل آخر لا يقل أهمية في تاريخ الفكر الاسلامي، وما يزال في حاجة إلى تفسير وتأويل مقبول، ألا وهو مشكل الصراع والاختلاف بين الفقه والتصوف، بين مواقف الفقهاء ومواقف الصوفية، ما دام المشكل العام يمس في جوهره قضية السلطة الفكرية وعلاقتها بالسلطة السياسية. وغالبا ما كان الصّوفي يطعن في سلطة الفقيه متهما إياه بالانحراف عن الخط الذي كان يجب أن يسلكه بسلطته المؤثرة، وذلك بسبب انحياشه وارتمائه في أحضان «رجل السياسة» مما أدى إلى انهزام الفقيه وهو يحسب أنه يحسن صنعا. . . !

عمليا لن نتعرض هنا بالتحليل المفصل إلى مثل هذه القضايا الشائكة والمهمة، فهي قضايا قائمة بذاتها، وإن كان موضوعنا يحيل إليها، كما أننا لن نقف للتعريف بالشخصيتين، موضوع الدراسة، فقد كفتنا المصادر والمراجع هذه المهمة (3). وبذلك نتجه مباشرة إلى دراسة طبيعة نقد ابن العربي لشيخه الغزالي. غير أننا لن نستطيع إدراك المبررات الفكرية والسياسية لذلك النقد **والانفصال**، إلا إذا وطدنا لذلك بتأسيسه على موجبات الاتفاق والوحدة**والأتصال**بين الرجلين، هذه الوحدة التي رأى ابن العربي أن شيخه قد أخلّ

(2) انظر: الطالبي، عمّار، العواصم من القواصم، ج I.

(3) انظر حول ابن العربي المرجع السابق.

بها بعد أن لقنها لتلاميذه ثم خرج عليها، خاصة في ظروف سياسية دقيقة عمت المشرق والمغرب كانت أكثر مدعاة للوحدة والثبات على المبدأ والدفاع عنه.

II ـ وحدة الارضية الفكرية والسياسية بين ابن العربي والغزالي:

إن وشائج التقارب وروابط الوحدة بين ابن العربي والغزالي ليست هيِّنة، بل هي وحدة شاملة سواء على مستوى الارضية الفكرية النظرية أو الارضية السياسية الواقعية:

أ ـ **فعلى المستوى الاول** ساهم كل من المفكرين في **إحياء علوم الدين**، واهتما بشكل خاص بتوضيح المفاهيم العامة «للسياسة الشرعية» وتأسيس مباديء **السلطة العلمية**. وقد أشاد ابن العربي في هذا المجال بشيخه الغزالي حتى قال مخاطبا له: «أنت ضالتنا التي كنا ننشد، وإمامنا الذي به نسترشد، فلقينا لقاء المعرفة، وشاهدنا منه ما كان فوق الصفة. . . » (4) وهذا ما جعله يعمل على استقدام أهم كتب شيخه إلى المغرب (5) ويساهم في نشرها في العدوتين. وقد تجلى أثر ابن العربي هذا في ابن رشد الفيلسوف، الذي سيعمل على تأليف «مختصر المستصفى» للغزالي (6)، وهو من المصنفات التي أدخلها ابن العربي إلى الغرب الاسلامي.

إن نظرة سريعة إلى التراث الفقهي وخاصة التراث الاصولي لكل من الغزالي وابن العربي تجعلنا ندرك مدى الروابط الوثيقة التي تجمع بينهما، خصوصا وقد حمل كل منهما لواء **الاجتهاد المطلق** داخل مذهبه الفقهي. ومقارنة بسيطة بين «شفاء الغليل» أو «المستصفى» للغزالي وبين «أحكام القرآن» لابن العربي تبين لنا مدى تقارب فكرهما، خاصة في مجال قواعد الاستنباط العقلي والاجتهاد الاصولي و«السياسة الشرعية» أيضا، هذه الاخيرة التي تدفعنا للحديث عن وحدة الارضية السياسية الواقعية المشتركة ومساهمتها في تأسيس معالم السلطة العلمية.

ب ـ ذلك أن ابن العربي بقدر ما كان رجل فقه وفكر، كان أيضا مرتبطا بهموم السياسة المعاصرة له، فهو على كل حال قد رافق والده في رحلة طويلة إلى المشرق، كانت ذات هدف سياسي واضح، وقد كان الوالد مبعوثا سياسيا من طرف يوسف بن تاشفين إلى الخليفة العباسي، طلبا لتأييده ضد ملوك الطوائف. ولعل نفس الامر يصدق على الغزالي

(4) مخطوط كتاب الانساب.

(5) انظر لائحة تلك الكتب في: «العواصم» ج I، ص 505 ـ 507

(6) ذكر ذلك ابن فرحون في «الديباج المذهب» ج II، ص 258

الذي كان رجل فكر وفقه، غير أنه ـ هو الآخر ـ قد استندت عليه السلطة السياسية في دفع أخطر الحملات الموجهة ضدها من طرف الفاطميين بمصر.

هكذا كان همّ الوحدة المنشودة، رغم التعددية الواقعية، هماً مشتركا بين الغزالي وابن العربي. فهما إذ يدينان بالولاء لدولة الخلافة، يرغبان في تقريب شقة الخلاف بينها وبين الاطراف التي يجب أن تدين بالولاء لها. وفي هذا الصدد يجب أن نفهم ما جاء في الرسالة التي رفعها والد القاضي ابن العربي إلى الخليفة العباسي، مدافعا فيها عن الامير المرابطي يوسف بن تاشفين، فهذا الامير، كما تقدمه تلك الرسالة، هو ناصر الدين وجامع كلمة المسلمين، المتحرك بالجهاد، والقائم بدعوة الامامة العباسية، فضلا عن كونه «خُصّ بفضائل منها الدين المتين والعدل المستبين وطاعة الامام.. والله ما في طاعته، مع سعتها دانٍ منه ولا ناءٍ عنه من البلاد يجري فيه على أحد من المسلمين مَكْس. وسبل المسلمين آمنة، ونقوده من الذهب والفضة سليمة من الشّرب، مطرّزة باسم الخلافة» (7). وحتى يزيد من إقناعه للخليفة كي يبعث بتأييده وتقليده للامير العادل، الامير المرابطي لا يغفل والد ابن العربي أن يذكر سعة ملك يوسف بن تاشفين الممتد من أول بلاد الافرنج إلى آخر بلاد «السوس» مما يلي بلاد «غانة»، كما لا يسعه إلا أن يذكر غنى هذه البلاد الشاسعة التي هي «بلاد معادن الذهب».

ولعل الغزالي قد أدرك، من خلال سفارة ابن العربي، التناقض الكبير بين أوصاف وخلل الامير المرابطي بالمغرب والاندلس، ومواقفه الجهادية، وبين المواقف المتخاذلة لأغلب سلاطين السلاجقة، فكتب ذلك التأييد المفعم بالحماس والاعجاب بيوسف بن تاشفين الذي «طاعته من طاعة الامام [الخليفة] ومخالفته مخالفة للامام» ومن ثم وجب تأييده في قتاله لملوك الطوائف «لاسيما وقد استنجدوا بالنصارى المشركين، أولياؤهم..» وبجانب فتوى الغزالي هذه في حق يوسف بن تاشفين، فقد كتب رسالة أخرى لابن العربي ولوالده يشيد فيها بأحوال الامير المرابطي، خاصة وأن هذا الاخير بعد أن انتصر في الاندلس «رفع المظالم وبدّد المفسدين واستبدل بهم الصالحين ورتب الجهاد...» إضافة إلى إكرامه **لأهل العلم** **«وتوقيره لهم وتنزيله باسمهم واتباعه لما يفشونه إليه من أحكام الله** تعالى.. وحمله عمَّاله على **السمع والطاعة لهم**..» وهذا هو الذي جعله يختم رسالته هذه موصيا يوسف بن تاشفين خيرا بابن العربي ووالده، إذ «رعاية أمثالهما من آداب الدين المعينة على أمير المسلمين.. والله تعالى.. وفق الامير ناصر المسلمين ليتوسل إلى الله تعالى في القيام بإكرام أهل **العلم..»**

(7) مخطوط «كتاب الانساب».

في مقابل هذا التأييد الحار من طرف الغزالي ليوسف بن تاشفين الذي مثل في وعيه نموذج المجاهد الذي وظّف سياسته لاجل الحفاظ على **الوحدة** داخل التنوع ورغم بعد الشقة بين الاطراف، وفي مقابل تأييده لفقهاء المرابطين نجد ذلك النقد اللاذع الذي لا يفتأ الغزالي يوجهه لحكام منطقته من **السلاطين** السلاجقة. ومن السهل أن نرى في نقد الغزالي لسلاطين الوقت ولتصرفات جهازهم العسكري نقدا موجها بالاساس إلى **فقهاء السلاطين** السلاجقة بالذات، وليس أبدا إلى فقهاء **الامير** المرابطي. ذلك أن توظيف الخراج، مثلا، من طرف أولئك السلاطين وقوادهم يعتبر عند الغزالي ظلما لا رخصة فيه لان أموال «الجند [السلاجقة] لو استوفيتْ ووزعت على الكافة لكفاهم» ذلك، خاصة وقد صار أولئك الجند في التجمل «على سنن الاكاسرة.. وكافة أغنياء الدهر فقراء بالاضافة إليهم» (8). وقد انتهى الامر بالغزالي إلى أن عاهد نفسه ألا يذهب إلى السلام على أي **سلطان** وألا يقبل منه أي مال أو عطية (9). ولا عجب في هذا، فهو يشرح لأولئك السلاطين سبب هذا الالتزام بقوله: إن «المسلمين [بسبب سياسة أولئك السلاطين] قد بلغ جرحهم إلى العظم وأصبحنا مستأصَلين..» (10) وقد أدت التجربة السياسية بالغزالي إلى اتخاذ موقف متطرف من أولئك السلاطين حينما دعى في الاخير إلى الهروب منهم وعدم مخالطتهم، لأن «فتنة مجالسة السلاطين كبيرة».. أقلها ضررا الاطناب في المدح والثناء عليهم وهم يحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا و«الله يغضب إذا مُدح **الفاسق**، ومن دعا **لظالم** بطول البقاء فقد أحب أن يعصى الله في الارض» (11). وقد اعترف الغزالي في «الاحياء» أن «أغلب أموال السلاطين حرام في هذه الاعصار، والحلال في أيديهم معدوم أو عزيز»! (12).

من هنا صار الغزالي، ومعه تلميذه ابن العربي كما سنرى، يؤسس معالم نظرية في **السلطة العلمية**، مقابل السلطة السياسية الفعلية القائمة على الشوكة العسكرية خاصة. فهو رغم تأييده للخليفة تأييدا مطلقا ضد أعدائه الفاطميين، يحرص أن يقيِّد هذا التأييد باشتراطه على الخليفة «ألا يمضي كل قضية مشكلة إلا بعد استنتاج قرائح العلماء والاستظهار بهم» (13). وهذا ما جعل الغزالي يردد في «الاحياء» أن الملوك حكام على الناس

(8) الغزالي: شفاء الغليل، ص 234.
(9) فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام الغزالي، ص 85.
(10) نفسه، ص 101.
(11) نفس المصدر، ص 119 ـ 120، 144.
(12) الاحياء، ج II، ص 136، 139. وانظر أيضا شفاء الغليل، ص 245 وكذا الاحياء، ج I ص 68.
(13) فضائح الباطنية، ص 193.

والعلماء حكام على الملوك [14]، الشيء الذي يفترض عنده أن الفقيه إذا لم يكن ممارسا للسياسة، فهو في آخر المطاف العالم بقانونها. ومن ثم «كان الفقيه معلّم السلطان ومرشده إلى سياسة الخلق» [15]. وربما كان هذا الهاجس لتأسيس سلطة الفقيه، مقابل سلطة السياسي، هو الذي دفع بالغزالي، كما هو الحال أيضا عند ابن العربي، إلى رفض إناطة الاصداع بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بتفويض من الحاكم أو السلطان؛ فهذا عنده شرط فاسد، خاصة وقد استند عليه الروافض الذين ربطوا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على خروج وظهور الامام المعصوم. ومن المعلوم أن الاضطلاع بمهمة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر تكسب الفقيه حق ممارسة سلطة، غالبا ما توظّف ضد السلطة السياسية الفعلية.

وغالب الظن أن شعور الغزالي بتفريط العديد من فقهاء العصر في سلطتهم العلمية، وانحياشهم إلى السلاطين السلاجقة هو الذي دفعه إلى التنديد **بفقهاء السلاطين** الذين «أكبّوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة... وطلبوا الولايات والصِّلات منهم.. فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعزة، بالاعراض عن السلاطين، **أذلّة** بالاقبال عليهم..» [16]. ومن ثم فان الغزالي لا يتردد في اعتبار تخلي الفقيه عن الاضطلاع بمهام سلطته العلمية العامل الاساس في الفساد الاجتماعي أيضا» وفي رأيه «انما فسدت الرعية بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء: **فلولا القضاة ـ السوء والعلماء ـ السوء** لقل فساد الملوك خوفا من إنكارهم» [17] إلا أن الغزالي يحرص أن ينبه إلى أن نقده هذا ليس طعنا في الفقهاء باطلاق، «بل هو ـ كما يقول ـ طعنا فيمن أظهر الاقتداء بهم متنحلا مذاهبهم وهو مخالف لهم في أعمالهم وسيرهم» [18].

وبمراعاة ما سبق ذكره لا يجوز، بأية حال، المطابقة هنا بين الفقهاء السلاجقة أو غيرهم من فقهاء العباسيين وبين فقهاء المرابطين، وهم الذين أوصى الغزالي بهم خيرا يوسف بن تاشفين في شخص أبي بكر بن العربي ووالده، بعد أن عرف من سيرة الامير المرابطي ما يخالف ما كان عليه سلاطين المشرق [19].

(14) الاحياء، ج I ص 7.
(15) نفسه، ص 17.
(16) الاحياء، ج I ص 42.
(17) إحياء، ج II ص 150، وأيضا ص 357.
(18) إحياء، ج I ص 24.
(19) لقد زعم يحيى هويدي (تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية) أن نقد الغزالي للفقهاء في «الاحياء» موجه بالاساس إلى فقهاء المرابطين. وهذا حكم لا يستقيم تاريخا ولا موضوعا.

أما القاضي ابن العربي فإن مواقفه لتشبه إلى حد كبير مواقف شيخه الغزالي، سواء في المجال الاصولي أو النظريات السياسية. وعلى سبيل المقارنة نجده، مثل شيخه، حريص على تأسيس سلطة علمية، معتبرا أن **أولي الامر** ليسوا هم فقط الأمراء بل العلماء أيضا، وسؤال هؤلاء العلماء «واجب متعين على الخلق، وجوابهم لازم، وامتثال فتواهم **واجب**» غير أن «**الامر كله** يرجع إلى العلماء، لان الامر [أمر السياسة والحكم] قد أفضى إلى **الجهال**، وتعيّن عليهم سؤال العلماء..» [20]. ولاشك أن هم الوحدة كان أيضا من المرتكزات الاساسية في فكر ابن العربي، كما هو الشأن عند الغزالي، وفي الرسالة التي رفعها صحبة والده إلى الغزالي تأكيد لذلك، وفيها تشديد على خطورة ملوك الطوائف الذين «تلقبوا بالقاب الخلفاء وخطبوا لانفسهم وضربوا النقود بأسمائهم» وزادوا على ذلك حين «استنجدوا بالنصارى.. وعثر لاحدهم على خطاب يشجع العدو على اللقاء..» وفي كل هذا خطر ليس على الاندلس فحسب بل على المغرب والمشرق أيضا.

ج ـ هذا ما تعلق بمرتكز فكرة الوحدة بين الاطراف في فكر الرجلين ومن جهة أخرى فقد ساهم كل منهما مساهمة فعالة في بناء صرح الفكر النقدي ضد ما اعتبراه خطرا خارجيا يتهدد تلك الوحدة. وأول ذلك الخطر ما أشرنا إليه أخيرا من موقفهما من نصارى الاندلس وقد شدّد الغزالي في فتواه لصالح يوسف بن تاشفين على ضرورة حماية «ثغور المسلمين». وبالاضافة إلى هذا فقد ساهم ابن العربي بجانب الغزالي في نقد الباطنية التي اعتبراها أكبر خطر داخلي يوافق هدف الحركات الصليبية في تقويض جسم المجتمع الاسلامي. غير أن ما هو جدير بالاشارة إليه هنا أن ابن العربي في نقده للتيارات الباطنية لم يكن مجرد ناقل عن الغزالي، فهو قد قرأ أدبيات مغربية في هذا الصدد ترجع إلى عهد «العبيديين» بإيفريقيا، واطلع على معاناة مالكية القيروان من حكمهم [21]. كما استفاد من المناقشات التي كانت تدور بين أهل السنة والشيعة في القيروان [22]، كل هذا مع وعيه التام بأبعاد بعض الحركات الصوفية ـ الغنوصية ذات المنحى الاسماعيلي والتي ظهرت في الاندلس في نفس فترة حكم العبيديين بالقيروان، ومقصودنا بذلك حركة «ابن مسرة» بالاندلس ثم بعده حركة «ابن قسّى» على عهد المرابطين.

(20) القاضي ابن العربي، أحكام القرآن، ج II ص 292 ـ 293.
(21) انظر حول ذلك: يحيى هويدي، ص 165 ـ 166؛ أيضا: محمود اسماعيل: مغربيات، ص 63 ـ 67، 76 ـ 77. وراجع بالخصوص: أبو العرب التميمي، كتاب المحن.
(22) يحيى هويدي، ص 162 ـ 164، محمود اسماعيل: ص 72 ـ 74.

إن ابن العربي في حواره مع الاسماعيلية والحركات الباطنية قد استفاد إلى حد كبير من التراث المغربي، ولا يبدو أن كتاب المستظهري أو فضائح الباطنية قد شكّل في البداية منبعا أساسيا لتعرف ابن العربي واطلاعه على الباطنية فالغزالي لم يؤلف الكتاب المذكور إلا في عهد المستظهر بالله، حيث كان ابن العربي مقيما هو ووالده بالمشرق وحيث كان قد مرّ بتجربة غنية في مصر والشام، خاضها في حوار ومناقشة مع أقطاب الاسماعيلية قبل أن يبايع للخليفة المستظهر بالله سنة 487 هـ. نعم! إن ابن العربي سيشير إلى كتاب المستظهري في كتابة «العواصم» [23] لكن تأليفه لكتابه هذا جاء متأخرا عن رحلته وتجربته الفعلية مع الفرق الباطنية. وهذا ما يجعلنا نجزم بأن إطنابه في الرد على الباطنية لم يكن منه مجرد اتباع للغزالي، ولكنه كان تسجيلا لتجربة فعلية وحوار وصدام فكري وسياسي.

أما بالنسبة للغزالي فإنه لم يعد يخفى على الباحثين اليوم دور وأثر الاغتيالات الاسماعيلية، بقيادة الحسن ابن الصباح، في حياته وفي عزلته الاولى والاخيرة، فقد حصدت تلك الاغتيالات سلاطين وعلماء، ابتداء من نظام الملك سنة 485 هـ إلى رفيق الغزالي في الدراسة ابن طاهر ابراهيم السبّالي الجرجاني سنة 513 هـ. وجل هذه الاغتيالات كانت تتم في شهور رمضان ومحرم وذي الحجة، مما يعطي لها طابعا عدائيا لمشاعر جمهور المسلمين، وفي هذه الظروف الداخلية القلقة بفعل نشاط الفاطميين بمصر، وخاصة بفعل نشاط حركة الحسن ابن الصباح انطلاقا من قلعة «الالموت»، كان الصليبيون ينشطون في زحفهم على الشام وكأن الفريقين كانا على موعد!

لاشك أن الغزالي كان واعيا بالدافع السياسي والعقائدي لقيام الاسماعيلية واستفحال نشاطهم، معتبرا إياهم من المطالبين بإعادة امجاد وملك الاسلاف الاكاسرة [24] وأنهم تسربوا إلى فرق الروافض من الشيعة حتى يخفوا أمرهم على الناس. وفي رأي الغزالي أن «مقصدهم بذلك كله الملك والاستيلاء والتبسط في أموال المسلمين وحريمهم.. فهذه غاية مقصدهم ومبدأ أمرهم» [25]. ورغم الحذر الذي يبديه الغزالي من رمي عامة الباطنية بالكفر، فإن من قُضي بكفره منهم فلا يتوقف في الحكم بقتله ووجوب تطهير الارض منه [26]. قد لا تفهم هذه الصرامة في معاملة الباطني إلا في ضوء المخاطر التي أصبحت تهدد دولة الخلافة من هذه الحركات السرية التي انتقلت إلى دور الظهور مشخصة في دولة

(23) «العواصم» ج II ص 76 ـ 77.
(24) المستظهري، ص 18.
(25) نفس المصدر، ص 20. وانظر أيضا ص 34.
(26) نفسه، ص 156.

العبيديين بمصر، وهي ذات المخاطر التي جعلت الغزالي يقف ذلك الموقف المتناقض ظاهريا بين بداية ونهاية كتابه «القسطاس المستقيم»، فبعد أن استهل كتابه هذا بفتح باب أمل التوبة للباطني الاسماعيلي بفضل القسطاس المستقيم، حتى يستغنى به عن كل إمام، ويكون إمامه الرسول المصطفى وقائده القرآن فقط، ومعياره المشاهدة والعيان وبعد أن خاطب «التعليمي» الاسماعيلي محاوره الغزالي قائلا: «الآن، هو ذا تلوح. مخايل الحق وتباشيره من كلامك، فهل تأذن لي في أن أتبعك، على أن تعلّمني مما عُلِّمت رشدا؟». بعد هذا وبالرغم منه لا يسع الغزالي إلا أن يشكك في نية صاحبه الاسماعيلي الباطني، ويحدث قطيعة معه لا رجعة بعدها، محتجا له بأن من أسس عقيدة التعليمي إلتزام أسلوب «التقية»، لذلك يخاطبه قائلا «فلا تصلح لمصاحبتي ولا أصلح لمصاحبتك، فاذهب عني، فهذا فراق بيني وبينك.. فلا تراني بعد هذا، إذ لا أراك»! [27]. والملاحظ أن الغزالي إذ يحرص على إبراز هذه القطيعة مع «التعليمية»، فإنه لا يفصل في ذلك بين الجانب السياسي والجانب الايديولوجي والنظري من هذه الباطنية، ومن ثم فهو يخوض في بيان تهافت آرائهم في النبوات وما تقوم عليه من ادعاء إدراك الغيب والاتصال بما يزعمون أنه النفس الكلية، مع لجوئهم في ذلك وفي غيره إلى أساليب مختلفة من فنون التأويل الباطني وحملهم النصوص الشرعية ما لم تحتمل. وكمثال لذلك فإن الغزالي يرى في تأويل الباطنية لظاهر الاخبار حول الجنة والنار مثلا كفرا صريحا، لان وصف «الجنة والنار لم يتفق ذكره مرة واحدة أو مرتين، ولا جرى بطريق الكناية.. بل بألفاظ صريحة لا يتمارى فيها ولا يستراب، وان صاحب الشرع أراد بها المفهوم من ظاهرها. فالمصير إلى ما أشار إليه هذا القائل تكذيب وليس بتأويل، فهو صريح لا يتوقف فيه أصلا» [28].

فالغزالي، إذن، وهو ينتقد الاسماعيلية التعليمية لا يميز بين مواقفهم السياسية ومواقفهم الفكرية، خاصة ما تعلق منها بنظرية النبوة، والفيض والتأويل الرمزي الباطني. ولربما كان مقصد الغزالي من كتابه «تهافت الفلاسفة» الكشف عن تهافت المعين الفكري الذي تستقى منه التعليمية آراءها وتأويلاتها [29] فهي المقصودة بالذات وليس الفلاسفة بالضرورة، وهم الذين لم يكونوا يشكلون قوة سياسية أو اجتماعية في سائر الاحوال، فكأن «تهافت الفلاسفة» بالنسبة «لفضائح الباطنية» جاء ليلعب نفس الدور الذي مثله «مقاصد

(27) القسطاس المستقيم، ص 100 :نشير إلى تعمدنا تفصيل مواقف الغزالي من الباطنية نظرا لاهميتها في فهم نقد ابن العربي لشيخه الغزالي، كما سنرى.
(28) فضائح، ص 153 ـ 154 ـ 155.
(29) نفس المصدر، ص 40.

الفلاسفة» بالنسبة «للتهافت»، أي التمهيد للكشف عن خبايا وأصول الفرقة المزمع نقدها وفضح أساليب تفكيرها.

III ـ لعلنا أدركنا، بعد كل هذا، أن هناك مشروعا واحدا يجمع بين مواقف الغزالي وتلميذه ابن العربي، ويشكل رؤية واحدة أو متقاربة في المجال الفكري كما في المجال السياسي والاجتماعي.. لكن، ورغم كل عناصر التقارب والاتصال هذه، سيعلن ابن العربي على الملأ أن شيخه الغزالي قد تراجع عن كل ما بناه وذلك حين فضل الانحياش إلى المتصوفة والانغماس في التصوف الذي أداه إلى تبني ما كان ينكره على التعليمية، من التأويل الباطني وحمل النصوص على غير ظاهرها، مما جعله ينهال من نفس المنبع المعرفي للتعليمية الباطنية، ويجعله بذلك خادما لسياستهم الفعلية، دون أن يقصد إلى ذلك. وإذا علمنا أن أطول فصول «العواصم من القواصم» لابن العربي هي تلك المخصصة لنقد الباطنية التعليمية، وأنه اهتم كثيرا برد ادعاءاتها بخصوص الخلاف بين الصحابة حول الحكم والخلافة، أدركنا الطابع السياسي المهيمن على نقد ابن العربي.

وعلى كل حال فالباطنية وأصحاب التعليم عند ابن العربي هم المسؤولون عن تحريف «علوم الاوائل» مما يستوجب الشك في عمل المترجمين لها. كما أنهم هم الذين كانوا وراء حركة البرامكة وأحيوا المجوسية واتخذوا البخور في المساجد، وتمكنوا من فساد دولة العرب. وأنهم حاولوا، فاشلين، في شخص إخوان الصفا، التطفل على مسألة التوفيق بين العقل والنقل، فجاؤوا بتلفيق لا يستساغ، مما دفع بهم إلى اصطناع انواع من التأويلات المعارضة لكل معقول ومنقول.. ثم يحرص ابن العربي في آخر نقده للتعليمية والباطنية أن يبين وشائج القربى بينهم وبين الاتجاه الصوفي (30)، وأن تأويلات غلاة الصوفية متأثرة إلى حد بعيد بالاتجاه التعليمي، كما سيوضح ذلك أيضا ابن خلدون. ويحتمل جدا أن ما تذكره المصادر من تحفظ ابن العربي من قيام دولة الموحدين إنما هو راجع إلى رفضه المطلق للاتجاه الباطني الذي كان يشكل في ذلك الوقت، وقبله أيضا، قوة ضاربة تزعزع الاوضاع الداخلية، وأسلوبا فكريا يعتبر نقيضا للفكر الاسلامي الرسمي. وإذا لم يكن ابن العربي لتخفى عليه حركة «ابن الصبَّاح» في المشرق ولا مبادئه التعليمية، فهو أيضا، وفي نفس العصر، يلاحظ استناد المهدي بن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، على مباديء تشبه بعض مباديء ابن الصباح، وعلى رأسها فكرة المهدوية والعصمة التي لم يستطع حتى ابن الصباح ادعاءها لنفسه. فكان لابد لابن العربي ـ وكذا تلميذه القاضي عياض ـ أن يتخذ أسلوب

(30) العواصم، ج II، ص 271.

الحذر من الدولة الموحدية التي جاءت على أنقاض المرابطين الذين ظل ابن العربي على الولاء لهم، حتى أنه قال في حقهم: «المرابطون قاموا بدعوة الحق ونصرة الدين، وهم حماة المسلمين الذابون عنهم والمجاهدون دونهم. ولو لم يكن للمرابطين فضيلة ولا تقدم ولا وسيلة إلا وقعة «الزلاقة» لكان ذلك من أعظم فخرهم وأربح تجرهم» (31).

كل هذا يعني أن الموقف الحذر الذي اتخذه ابن العربي من قيام دولة الموحدين لا يفهم إلا ضمن رفضه للباطنية ولادعاء المتصوفة معهم خصوصية المعرفة الذوقية، وتوظيف أقطابهم مفهوم العصمة لتحقيق مطامح سياسية. وعنده أن الجانب الاول ـ الذي هو ادعاء تلك المعرفة وتلك الخصوصية ـ مرفوض شرعا. كما أن الجانب الثاني ـ وهو التوظيف السياسي لتلك الخصوصية ـ يذكره، بلا شك، بماضي العبيديين في إيفريقيا والمغرب، ويوقفه على حاضر الفاطميين بمصر وعلى حركة الحسن بن الصباح.

وإذا كان ابن خلدون سيعترف أن ادعاء العصمة والمهدوية من لدن المهدي بن تومرت، هي البدعة التي «لم تحفظ عليه بدعة سواها»، فإن بعض الحكايات أبت إلا أن تضيف إليه بدعة ذات أصول باطنية حينما نسبوا له أنه اطلع، عند الغزالي، على كتاب كان يضن به على الناس، هو كتاب «الجفر من علوم أهل البيت»، فيه صفات المهدي المنتظر الذي سيظهر بالسوس الاقصى، وهو من ذرية الرسول ﷺ... والغريب أن يكون مصدر هذا الكتاب المزعوم هو الغزالي نفسه! فهو الذي ألقى بالكتاب أمام المهدي الموحدي، كما تدعي هذه الحكاية التي تقرِّر بمنطقها وجود صلة ما بين الغزالي والباطنية، وهو الشيء الذي يحاول ابن العربي أن يثبته علميا، وبعد فترة من التجربة مع فكر الغزالي والمعاشرة له والتتلمذ عليه.

وقبل أن نقف على معالم نقد ابن انعربي لشيخه، يجدر بنا أن نقول بأن مسألة موقف المغرب المرابطي من الامام الغزالي، وخاصة من إحراق كتاب «الاحياء» لازالت في حاجة إلى بعض البحث والتقصي. وقد أورد ابن القطان في «نظم الجمان» وابن الزيات في «التشوف» تأويلات المدافعين عن الغزالي من الصوفية والتي ترمي إلى تصوير اللعنة الخارقة التي نزلت بالمرابطين وخاصة بعلي بن يوسف، كنتيجة لموقفه من إحراق «الاحياء».. والغريب أن يكون ابن العربي، وهو من المنتقدين الاوائل للغزالي، قد امتحن هو الآخر في كتاب «الاحياء»، كما ذكر ذلك ابن طملوس (32).

(31) الحلل الموشية في ذكر الاخبار المراكشية، ص 110.
(32) وذلك في كتابه «المدخل الى صناعة المنطق».

ومهما يكن فإن أشهر تلك التفاسير التعليلية المنتشرة إلى اليوم لا يثبت امام النقد ولا يبدو مقنعا، وأعني بذلك الركون إلى القول بأن رد فعل المرابطين ناتج بالاساس عن النقد اللاذع الذي ضمنه الغزالي كتابه «الاحياء»، وخاصة في الفصل المتعلق بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو النقد الذي تناول فيه بالتجريح فقهاء السلاطين ، بل منهم من زعم ان الفقهاء المرابطين هم المعنيون بهذا النقد (33). وفي رأينا أن هذا تعليل غير سليم للاعتبارات الآتية :

ان الغزالي في رسالته التي بعثها مع ابن العربي إلى يوسف ابن تاشفين، يؤكد على أهمية دور الفقهاء ويوصيه خيرا بهم، وعلى رأسهم ابن العربي الوالد والابن معا. وهذا يعني من جهة أخرى أن الغزالي حين انتصر ليوسف بن تاشفين ولمشروعه وطالب الخلافة بإضفاء المشروعية عليه، إنما فعل ذلك لما وصله من أخبار عنه وسمعه من ابن العربي الفقيه حول اعتزاز أمير المرابطين بالفقهاء واسترشاده بهم. وهذا يقتضي تأييد الغزالي لفقهاء المغرب ولدورهم في حراسة بيضة الاسلام بالغرب الاسلامي والمساعدة على ذلك. . الشيء الذي يعني ان فقهاء المرابطين مستثنون من أيّ نقد آخر سبق للغزالي أن أبداه ضد فقهاء السلاطين، ولم يكن للمرابطين سلاطين بل مجرد «أمراء».

ولم يكن هذا الموقف الايجابي للغزالي من يوسف بن تاشفين ومن فقهاء المغرب والاندلس ليغيب عن فقهاء العدوتين، خاصة وأن ابن العربي الذي حمل هذا الرأي إلى المغرب، معدود فيه من كبار الفقهاء ومن المقربين للسلطة، ويكنُّ تقديرا كبيرا للغزالي. فلا يمكن، بعد كل هذا، إلا أن يعتبر الغزالي ظهيرا ومؤيدا لطبيعة العلاقة السائدة بين الدولة المرابطية وبين فقهائها. هذا ولو كان مجرد نقد الفقهاء المثبت في «الاحياء» داعيا لمنعه وإحراقه، باعتبار أنه فُهم كنقد لواقع المرابطين ـ رغم التأييد الحار الذي بعثه الغزالي مع ابن العربي إلى يوسف بن تاشفين ـ لكان يجب حسب هذا المنطق أن يحرق أيضا كتاب «سراج الملوك» لأبي بكر الطرطوشي، ويُعلن مرفوضا من طرف المجتمع المرابطي، لان الطرطوشي ـ خلافا للتأييد الحار للغزالي ـ فضّل أن يرسل أيضا مع ابن العربي رسالة تأييد إلى يوسف بن تاشفين ممزوجة مع ذلك بتقريع ونقد واضحين، كان من شأنها أن تثير غضب الامير المرابطي وفقهائه، ومع ذلك لم يقع شيء من ذلك. فكيف يقع هذا بالنسبة للغزالي الذي إن كان قد انتقد الفقهاء ـ هكذا بدون تعيين أو تحديد ـ فهو قد خصّ فقهاء المغرب والاندلس بالمدح وأوصى بهم خيرا، ثم أضاف تأييدا مطلقا ليس فيه تحفظ ليوسف بن تاشفين. . ؟

(33) يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية ص 25 ـ 26 ـ 107.

لكـل ذلـك ارتـأينـا ضرورة مراجعـة وإعـادة النظر في قضية موقف المرابطين من «الاحياء» وهي في عمقها قضية موقفهم من كل **كتابات الغزالي الصوفية**. إذ موقف فقهاء المرابطين من «الاحياء» إنما هو في عمقه موقف من **التصوف** كما تمثل في فكر وكتابات الغزالي. ثم نظن أن موقفهم هذا من التصوف يرجع في النهاية إلى موقفهم من نوع خاص من الممارسات السياسية الفعلية والمعاصرة لهم، تمثلت في الدولة الفاطمية بمصر كما تمثلت في بعض الحركات السياسية التي اتخذت مظهرا صوفيا في قلب الدولة المرابطية نفسها. .

ولا أدل على أن المشكل يجب أن يفهم هكذا، أن ابن العربي، كفقيه مرابطي يدين بالولاء لهذه الدولة حتى بعد أن انقرضت ـ يخوض أيضا في هذا التيار المرابطي العام ضد الفكر الاشراقي ـ خاصة في الاندلس التي انطلقت منها دعوة الاحراق ـ ويساهم هو الآخر في نقد أستاذه الغزالي. فهو وإن لم يشر إلى قضية الاحراق لكتاب الاحياء، إلا أنه عكس الدافع العام الذي كان وراءها إن هذا الدافع لم يكن هو رفض الزهد الذي عُرف به شيخه في آخر حياته ـ فالطرطوشي هو الاخر لم يكن أقل زهدا من الغزالي، كما أن الزهد هو الحال الذي كان عليه أمير المرابطين ـ بل كان الدافع هو المنحى الفكري الذي اختاره الغزالي في اتجاهه الصوفي، الشيء الذي استوجب من ابن العربي تتبع شيخه في مواقفه الصوفية ونقدها وتوضيح **خطرها على المستوى السياسي** خاصة. هذا علاوة على تمادي الغزالي في الاستشهاد بالاحاديث الضعيفة وهو شيء يعتبر خطيرا على المستوى المعرفي وعلى المستوى التشريعي الذي يتخذ فيه من **السّنة** مصدرا للتشريع وسندا للسلطة. غير أن مما قد يقلل من أهمية هذا العامل الاخير قلة اهتمام الاندلسيين وعامة فقهاء المرابطين بالحديث وعلومه واتخاذهم من هذه الاخيرة موقفا متصلباً، كما لاحظ ذلك ابن العربي وبعده ابن طملوس الشيء الذي قد يجعلهم غير متمكنين من أن يدركوا ذلك العيب في نصوص الغزالي. . . ويبقى إمكانية إدراكهم خطورة ادعاء الغزالي لشمولية المعرفة الصوفية وقدرتها المطلقة على المعرفة، مما يتعارض والطرق الشرعية في المعرفة. وهذا ما يركز عليه ابن العربي نقده. والملاحظ أن هذا الرفض من جانب ابن العربي ـ ووراءه فقهاء الاندلس والمغرب ـ لتصوف الغزالي، يقابله الاخذ والاشادة بالجانبين الاخرين اللذين اشتهر بهما الغزالي، ألاوهما التراث النقدي ـ الفلسفي والتراث الاجتهادي الفقهي.

نستخلص مما سبق أنه لا يمكن مطلقا فصل موقف المرابطين من كتب الغزالي وموقف ابن العربي. فهذا الاخير **أوضح** موقفهم من الغزالي وخصصه، وهو موقف واحد نزعم أنه ذو أبعاد سياسية قبل أي شيء آخر. ومهما كان من نوعية الحالة الفكرية في الغرب الاسلامي ومن ضيق الافق الفكري لعامة فقهاء هذا العصر، فإن ذلك لا يرقى إلى أن يؤسس عليه تفسير مقنع لعملية الاحراق «للاحياء». وعلى كل، فقد كان ابن العربي نفسه من أوائل

المشتكين والمتذمرين من ضيق الافق الفكري في الغرب الاسلامي، وكثيرا ما تبادل مع **«الطرطوشي»** التشكي من ذلك [34]. وقد ردّد نفس التهمة بعد ذلك ابو الحجاج يوسف بن طملوس ثم بعده الامام الشاطبي نفسه [35]. ورغم هذا لم يمنعه ذلك أن يرى في **تصوف الغزالي التقاء موضوعيا ومنهجيا مع أخطر ما كان يهدد المجتمعات الاسلامية، فكرا وممارسة، ألا وهو التيار الباطني، كما أنه رأى في تصوف شيخه تراجعا عن الاهداف الفكرية والسياسية لدولة الاسلام،** والتي سبق للغزالي نفسه أن ساهم في توضيحها. وتزداد الخطورة حينما يظهر هذا التراجع على لسان كلسان الغزالي، **حجة الاسلام ومجدد علوم الدين**..
لأجل كل هذا وجب عند ابن العربي المبادرة بنقد موقف شيخه، قبل نقد أي موقف آخر.

١٧ ـ لا نبالغ إذا قلنا أن من أكبر مقاصد ابن العربي وأوكدها في كتابه «العواصم من القواصم» ليس هو نقد التيارات المتطرفة المعارضة للفكر السني، بقدر ما كانت الغاية المستعجلة هي تحديد **موقع الغزالي** من كل تيار من تلك التيارات المرفوضة. فمنذ الصفحة الاولى من كتابه، يعمد ابن العربي إلى نقد موقف الشكّاك باعتباره أهم أسلوب يلجأ إليه أصحاب التعليم والباطنية كما يلجأ إليه أيضا الصوفية أنفسهم. ولم يجد ابن العربي من يمثل هذا الاتجاه الريبي خيرا من الغزالي ومن منحاه الصوفي بالذات، وخاصة كما تجلى في «المنقذ من الضلال». حيث يطعن ابن العربي فيما اعتبره الغزالي حلا لأزمة الشك ولمشكلة الادراك، وذلك حينما لجأ إلى التماس مصدر آخر للمعرفة ليس هو العقل بل هو القلب الصقيل الذي **تتجلى فيه الحقائق**، وبالتالي يكون العلم من ثمرات العمل وليس العكس.
وفي رأي ابن العربي فإن موقف الغزالي هذا يعتبر **قاصمة أعظم من قاصمة الشكاك**، لانها، كما يقول **«صدرت عمّن اشتهر بالعلم»** وهنا ينبه ابن العربي إلى **أن شيخه يطرّز كلامه** السابق الذي يخرج عن المعقول بأحاديث موضوعة، سبق أن نبهه تلميذه ابن العربي إليها، فما كان منه إلا أن اعترف له ببضاعته المزجاة في علم الحديث. وقد تذاكر ابن العربي، بعد ذلك، مع الطرطوشي حول مشكلة الغزالي هذه، فلم يعذره أحد منهما. بل إن ابن العربي يتعرض بالنقد لنص الحديث الذي أورده الغزالي في المنقذ (35 مكرر)، والذي جاء فيه «إن الله خلق الخلق من ظلمة ثم رشّ عليهم من نوره» فيعمد على فضح **أصله الباطني** الصابئي [36].

(34) العواصم، ج II ص ص 480 ـ 495، 503 ـ 504. وكذا ج I، ص ص 58 ـ 62.
(35) الشاطبي: الموافقات، ج II ص 348. وكذا الاعتصام، له أيضا، ج II. ابن طملوس: المدخل إلى صناعة المنطق، ص 9 ـ 13. وانظر أيضا، المقدسي: أحسن التقاسيم، ص 232، 237.
(35 مكرر) الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال.
(36) العواصم، ج II، ص 24 ـ 27.

ومن جهة ثانية فإن صاحب «العواصم» ما أن ينتقل إلى نقد الموقف الثاني، بعد الشكاك، وهو موقف الصوفية الاشراقيين **الغلاة**، حتى يضطر مرة أخرى إلى جعل الغزالي على رأس أولئك الغلاة من الصوفية، بسبب **تأويلاته** المؤدية حتما إلى الغلو الذي يصل في آخر المطاف إلى الباطنية. فكأن تصوف الغزالي، عند ابن العربي، يمثل **مدخلا للسفسطة ومدخلا للباطنية**! كل هذا بسبب تأويله الذي أخذه من غلاة الصوفية وإقراره لهم فيه.
وتجدر الاشارة إلى أن ابن العربي يفصل هنا بين الصوفية المعتدلين، كالمحاسبي والقشيري، وبين غلاة الصوفية الاشراقيين الذي سيمثل لهم أيضا بنصوص ومواقف للغزالي، وهم الذين يزعمون أنه «لاينال العلم إلا بطهارة النفس وتزكية القلب وقطع العلائق بينه وبين البدن وحسم مواد أسباب الدنيا..» [37]. وقد حاول الشيخ أن يشرح لتلميذه ابن العربي ما أشكل عليه من مسائل تنتهي في الظاهر إلى نهايات باطنية، مبثوتة في كتابه «الاحياء» وينتهي معه إلى محاولة إقناعه بأنه «قد تقوى النفس ويصفو القلب حتى **يؤثر في العوالم**..» إلا أن جواب التلميذ يأتي على خلاف رأي الاستاذ قائلا: «لم تثبت لك معرفة النفس والروح والقلب، على ما تزعم، ولا استقرت عندك حقيقة لذلك كله. فكيف تريد أن تُركّب عليه أنه **يعلم المخلوقات** [الغيبية] **ويؤثر** في الارضين والسماوات» [38]! وهنا وجدها ابن العربي مناسبة ليرفض ادعاء الغزالي ـ وهو نفس ادعاء الباطنية وغلاة الصوفية ـ قدرة النفس على معرفة الغيب، هذه المعرفة التي يُدعى الوصول إليها في حالة الفناء، وهي على كل حال تنتهي بالخروج عن السنة التي يأمر فيها الرسول ﷺ بعدم قطع العلائق بالدنيا وبالتمتع بطيباتها. كما يجدها ابن العربي مناسبة لمقارنة كلام الغزالي عن المعرفة القلبية وإدراكها الغيب بحديث **الفلاسفة** عن **نظرية النبوة** وحديث المتصوفة عن **المعرفة الاشراقية**، أما كلام الغزالي عن تأثير النفس وقدرتها على التجرد إلى العوالم الاخرى «فيبعد أن يتخيل هذا عاقل فكيف عالم»! وكأن ابن العربي يرى في هذا تراجعا آخر من الغزالي عن نظرية السببية التي نفاها، بناء على منطقه الاشعري، ثم ها هو يعود لاثباتها بعد أن أخذ بمنطق آخر.

إن صاحب العواصم يحرص، من جهة أخرى، أن يبرز التناقض بين ما سبق أن قيده عن شيخه الغزالي، وبين ما أصبح الشيخ يفشيه بين مريديه الجدد، وعلى رأس هذه المسائل مسألة **النبوة**. فبعد أن قيّد ابن العربي عن الغزالي الرأي المجتمع عليه حول طبيعة النبوة في الاسلام، عاد الغزالي فأصبح يبث في كتبه وبين أتباعه **آراء الفلاسفة** حول مسألة النبوة وأنها من قوى النفس بالتأثير في الاجسام السماوية.

(37) نفس المصدر، ص 30
(38) نفسه، ص 37.

وما هو جدير بالذكر أن ابن العربي يقرن دائما نقده للمتصوفة وأصحاب الاشارات بنقده للتيار الباطني الذي يتظاهر، هو أيضا، بسلوك **الزهد** في الحياة، كما يلجأ بطبيعته إلى التأويل **بالاشارات** في الفهم والتفسير. هذا، ومن جهة أخرى فان ابن العربي قد صُدم حينما رأى «حجة الاسلام» قد غادر ميدان الحياة والسياسة إلى ميدان الخلوة، وترك مجال العلم إلى مجال الذوق والكشف. وقد حكى ابن العربي شعوره بهذه المفارقة بقوله: «. . . وقد كنت رأيته [أي الغزالي] في البريَّة وبيده **عكازة** وعليه **مرقعة** وعلى عاتقه ركوة. وقد كنت رأيته **ببغداد** يحضر مجالسه نحو أربعمائة من أكابر الناس وأفاضيلهم **يأخذون عنه العلم**. فدنوت منه وقلت له: يا **إمام**! أليس **تدريس العلم** ببغداد خير من هذا. . .؟» (39) وهذا يعني أن التلميذ قد هاله ذلك الانقلاب الذي عرفته حياة أستاذه، فهذا الاخير، كما يقول عنه تلميذه، قد كان «تاجا في هامة الليالي، وعقدا في لبة المعالي، **حتى أوغل في التصوف**، وأكثر معهم **التصرف**، فخرج على **الحقيقة**، وحاد في أكثر أحواله عن **الطريقة**، وجاء بألفاظ لا تطاق ومعان ليس لها مع **الشريعة** انتظام ولا اتساق. .»

وهكذا، وبعد هذا التراجع من طرف الغزالي، والذي كان تراجعا خطيرا لانه أدى به إلى السقوط فيما كان ينتقده سابقا وكرس له كتب «التهافت» و«الفضائح» و«القسطاس المستقيم» وغيرها، بعد هذا لم يجد ابن العربي بدا من أن يتحسر على حالة شيخه، وينصح تلاميذه بالعدول عن كتبه والاقتصار على كتب الاشعرية، وكأن الغزالي بتصوفه قد خرج حتى عن أشعريته القديمة! (40)

ويلاحظ من خلال معالم هذا النقد أن ابن العربي قد حشر الغزالي مع الشكّاك، أولا، وجعله على رأسهم، ثم مع الصوفية الاشراقيين الغلاة، ثانيا، وضرب به نموذجا لهم. ثم مع الباطنية الاسماعيلية، ثالثا، باعتباره يلتقي مع منهجهم في التأويل. ثم مع الفلاسفة الالهيين، رابعا، حيث لم يستطع التخلص من تأثيرهم ومن تبني آرائهم التي سبق أن أخذها عليهم. وكأني بابن العربي بكل ذلك يقيِّم الغزالي كمفكر يجمع بين كونه صوفيا **غاليا، باطنيا، فيلسوفا**، إضافة إلى كونه ريبيا متشككا! ومعلوم عند الغزالي وابن العربي أن هذه الاوصاف مجتمعة قد تحققت لدى العديد من اقطاب الاسماعيلية، فكيف تجتمع أيضا في الغزالي؟! ويظل الفارق أن الغزالي سقط في كل ذلك من غير قصد منه ولا إرادة، بل تم ذلك بسبب إقباله بكل همة على التصوف؛ فلم يميِّز، أحيانا كثيرة، بين التأويل الشرعي والمعقول والتأويل الغالي الذي هو قاسم مشترك بين **التصوف الاشراقي والاتجاه الاسماعيلي**.

(39) العواصم، ج ا، ص 54 ـ 55. أيضا «الاعلام» للعباس بن ابراهيم ج IV، ص 38 ـ 39.
(40) العواصم، ج اا ص 107 ـ 108.

نعم! قد يكون في هذا النوع من التقويم مغالات واضحة، لكنا نستطيع تقدير الدافع لذلك الغلو إذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف السياسية التي كان يعيشها العالم الاسلامي، غربا وشرقا، والتي كان ابن العربي واعيا بها كفقيه مسؤول يهتم بمصير الامة ومصير الجماعة الاسلامية، بعد ما شاهد وعايش نكباتها.

وبعد، فلا يمكن أن يقال عقب ما سبق تحليله في هذه العجالة أن الاهتمام السياسي لم يكن واحدا أو متشابها بين الرجلين، لكون بيئة الغزالي القلقة المضطربة ـ نتيجة تفكك دولة الخلافة وخاصة نتيجة الخطر الذي بات يهددها من قبل الفاطميين والاتجاهات الباطنية ـ ليست هي بيئة ابن العربي بعد أن تم القضاء على ملوك الطوائف، وبالاخص بعد قيام الدولة الموحدية التي اتسمت برسوم الخلافة القوية الموحِّدة. . لا يجوز هذا الاعتراض، على الاقل لأن ابن العربي لم يكن أقل من الغزالي وعيا بخطر الباطنية الاسماعيلية من الناحية النظرية. وهو لم يكن، بوجه أخص غافلا عن خطرها من الناحية الواقعية والسياسية، ليس بالنسبة للمشرق بل حتى بالنسبة للغرب الاسلامي. وذلك يعني أن ابن العربي لم يكن في نقده للباطنية مجرد تابع للغزالي، ويشهد على ذلك دخوله شخصيا في حوار ونقاش حاد مع أقطاب الاسماعيلية في مصر والشام. وما ذلك إلا لأنه كان مدركا لهذا الخطر الذي تنامى وتزامن مع الحملات الصليبية من الخارج، مثلما كان واعيا بأنه خطر لم يفتأ يظهر في صور متعددة يريد عرقلة مهمة الدولة المرابطية ذاتها في الاندلس. ويشهد لذلك حركة «ابن مسرّة» مثلا، واستغلال النصارى لها ولأمثالها من الحركات السرّية الشبيهة بالحركات الاسماعيلية والتعليمية. . .

لاجل هذا كله يغلب على ظننا أن هذا الدافع السياسي، والذي كان **هماً مشتركا** بين ابن العربي وأستاذه الغزالي، هو الذي دفع التلميذ إلى نقد شيخه واضطر إلى **الاختلاف** معه. ولعل ذلك أيضا يفسِّر الحذر الذي أبداه ابن العربي من الدعوة الموحدية التي كانت **المهدوية** ـ ذات الروح الباطنية ـ تشكل في البداية أهم وأبرز عناصرها. وفيما يبدو فإن تحفظ ابن العربي من قيام الدولة الموحدة لا ينفصل عن تحفظه من الاتجاه الصوفي عند الغزالي، وهذا لا ينفصل عن موقفه السياسي والفكري من الدولة الفاطمية ومن التيارات الباطنية بوجه عام، والاسماعيلية بوجه خاص، الشيء الذي جعله يتميَّز بانسجام فكري وعملي طالما افتقده في شيخه الغزالي. . من ثم اضطر ابن العربي، بعد أن وصف شيخه، عند لقائه الاول به، بكونه «ضالتنا التي كنّا ننشد وإمامنا الذي به نسترشد. . .» (41)، اضطر إلى أن يصفه، بعد أن تصوف، في حسرة عليه قائلا: «وقد كان أبو حامد تاجا في هامة

(41) العواصم، ج ا، ص 53.

الليالي وعقدا في لبة المعالي حتى أوغل في التصوف وأكثر معه التصرف، فخرج على الحقيقة، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بألفاظ لا تطاق ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام ولا اتساق. **فواحسرتي** عليه! أيّ شخص أفسد من ذاته وأيّ علم خلَط، وخلَط فيه مفرداته..» (42).

واعتقد أنه رغم الطابع النظري لهذا النقد فإنه يظل نقدا غير مفهوم من ابن العربي، إلا إذا وضعنا في اعتبارنا أنه قد رأى في تصوف الغزالي بالذات ـ وليس في كل تصوف ـ اتجاها باطنيا اسماعيليا آخر، طالما حاربه الغزالي نفسه! وبذلك يكون هذا الاخير قد سقط في شراك الباطنية بعدما عاداها، كما سبق أن سقط في الفلسفة بعد أن بيّن تهافتها!! وحتما، فعند ابن العربي، وعند غيره من الفقهاء، لابد من الخروج عن هذين التيارين ـ التيار الباطني والفلسفي ـ حتى يستحق الانسان أن يوصف بكونه مجدد الاسلام أو حجة له. وكأني بابن العربي، بعد كل هذا، يضع موضع الشك ذلك اللقب الذي طالما وصف به الغزالي ألا وهو «حجة الاسلام»، وكأن العباس بن ابراهيم المراكشي صاحب «الاعلام» أراد أن يضفي في عصرنا، نفس تلك الاوصاف الغزالية على ابن العربي، حيث وصفه ناعتا إياه بـ«حجة الاسلام... تاج المفرق وفخر المغرب على أهل المشرق... قطب المغرب في العلوم العارف بالله تعالى» (43).

هذا وسوف لن ينسى صوفية المغرب لابن العربي موقفه النقدي ذلك من شيخه ومن اتجاهه الصوفي خاصة، فعمدوا إلى الانتقام منه ميِّتا حينما هموا بإحراق قبره، أيام أبي عنان المريني عند ازدهار المدّ الصوفي بالمغرب، كما نقل ذلك ابن السكّاك في «نصح ملوك الاسلام»، وتأبى خصوصيات التاريخ المغربي إلا أن يصبح قبر ابن العربي، على أبواب مدينة فاس، مزارا مهما من مزارات الصوفية في العصور المتأخرة، ولاشك أن ذلك تم رغم أنف صاحبه!

تلك هي الخطوط العريضة لنقد القاضي ابن العربي للمنحى الصوفي في فكر الغزالي. ولاشك أن ذلك النقد يلقى بعض الضوء على موقف المرابطين من الغزالي. كما أننا لا نشك في أن ذلك النقد يعتبر أصلا لانتقادات ابن رشد وابن سبعين وابن تيمية ضد الغزالي، مثلما كان أصلا لنقد الشاطبي (44) وابن خلدون ضد الفكر الصوفي والفكر

---

(42) نفسه، ص 107 ـ 108.

(43) الاعلام، ج IV، ص 94 ـ 105.

(44) الشاطبي: الموافقات، ج III ص 392، 403 حيث وصف الموقف الصوفي للغزالي بأنه مزلة قدم وفيه ميل عن الانصاف. وانظر كذلك الاعتصام، ج I ص 255 ـ 257.

الاسماعيلي. ولا يسمح لنا الوقت لايراد نصوص نقدية لابن العربي استشهد بها كل من ابن رشد وابن سبعين وابن تيمية والشاطبي في معرض تقييمهم لفكر الغزالي. كما أن تأكيد ابن تيمية على البعد السياسي للنظريات الفكرية للاسماعيلية يدين به كثيرا إلى ابن العربي. فقد سار ابن تيمية على نهج ابن العربي حينما لاحظ (45) أن الغزالي رغم اشتهاره بالعلم بالفقه والتصوف والكلام والاصول مع الزهد والعبادة، فإنه مال إلى «قول الصابئة المتفلسفة..» خاصة حينما صار يتحدث عن النور الالهي الذي ينكشف للصوفية برياضتهم وديانتهم.. وفي رأيه أنه إذا كان البعض قد شكك في قبول الغزالي لمثل تلك النظريات، اعتمادا على ورودها في كتب يُطعن في نسبتها إلى الغزالي فإن «أهل الخبرة بحاله ـ يقول ابن تيمية ـ يعلمون أن هذا كله كلامه لعلمهم بمواد كلامه ومشابهة بعضه بعضا» ولم يجد ابن تيمية هنا بدا من استناده على ابن العربي؛ ذلك ان الغزالي قد ردّ عليه علماء المسلمين «حتى أخص أصحابه أبو بكر بن العربي، فإنه قال: «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر»! وقد حكى عنه القول بمذاهب الباطنية ما يوجد تصديق ذلك في كتبه..» حتى الأحياء، وهو أصح كتبه، فإنه في رأي ابن تيمية يضم «فوائد كثيرة، لكن فيه مواد مذمومة. فإنه فيه مواد فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد (46). فإذا ذكر معارف الصوفية [المسلمين] كان بمنزلة من أخذ **عدوا** للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين» (47) ولذلك نرى ابن تيمية حين حملته على التفسير الباطني، وما يتضمنه من نظريات غنوصية لا يفوته أن ينبه إلى أن «ممّن سلك ذلك [أيضا] صاحب «مشكاة الانوار» وأمثاله وهي مما أعظم المسلمون إنكاره عليه، وقالوا: أمرضه «الشِّفا».. ومن الناس من يطعن في هذه الكتب (48) ويقول مكذوبة عليه، وآخرون يقولون بل رجع عنها، وهذا أقرب الاقوال» (49).

ولعل ابن تيمية يلتقي مع ابن العربي في ادراك البعد السياسي للفكر الباطني وللحركات الاسماعيلية وأشباهها. وعنده أن «سائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من

---

(45) ابن تيمية، الفتاوى، ج IV، ص 63 ـ 66.

(46) يعتبر ابن تيمية ان كلام الغزالي مأخوذ من «رسائل إخوان الصفاء» وأمثالهم. انظر: ابن تيمية: جامع الرسائل، ط الاولى ص 163 ـ 165.

(47) الفتاوى، ج X، ص 551 ـ 552.

(48) انظر جوانب من مشكلة هذا الانتحال بالنسبة للغزالي في بحث الاستاذ عبد الله كنون حول أبي الحسن المسفر، مجلة المناهل، عدد 22 ربيع الاول 1402 ـ يناير 1982 ص 424 ـ 437، وكذا العواصم، ج I ص 103 ـ 121.

(49) الفتاوى، ج XIII، ص 237 ـ 238.

اليهود والنصارى بل أكفر من المشركين . . » وخطرهم أكثر من خطر التتار والصليبيين. لانهم يتسترون بحب الاسلام وآل البيت، ثم يشيعون تأويلاتهم التي تُسقط كل التزام وتساعد على التحلل وإشاعة البلبلة والانقسام. بل إنهم الذين مدوا يد المساعدة للصليبيين حتى احتلوا سواحل الشام والقدس وأنهم في مصر كانوا على اتفاق مع الصلبيين للزحف على ديار الاسلام (50). ولأجل هذا كله ونظرا لهذا البعد السياسي في مواقف أصناف الباطنية فإن ابن تيمية يلح على أن **«استخدام هؤلاء في ثغور المسلمين أو حصونهم أو جندهم فإنه من الكبائر**. وهو بمنزلة من يستخدم الذئاب لرعي الغنم فإنهم من أغش الناس للمسلمين ولولاة أمورهم، وهم أحرص الناس على فساد المملكة والدولة . . وهم أحرص الناس على تسليم الحصون إلى عدو المسلمين . . » (51).

هكذا ندرك أن المشكل ليس صادرا عن قراءة ابن العربي لكتب منحولة، فإن هذا الانتحال قد عانى منه الغزالي حتى أثناء حياته (52). ولا يكتفي ابن العربي في نقده بالاستناد على كتب شيخه، بل إن الشهادة الشفوية تلعب دور التأكيد لما يقرأ له من كتب كما أن المشكل لا يقوم على مجرد موقف متصلّب من التصوف والزهد، فإن التصوف، على عهد الغزالي وابن العربي كان قد اكتسب مشروعيته داخل الوسط الاسلامي، خاصة مع المحاسبي والجنيد والقشيري وغيرهم، ولم يكن أبو بكر الطرطوشي أقل زهدا من الغزالي. لذا فالمسألة تكمن في وعي ابن العربي بأن ما عند الغزالي من تصوف هو أولا يتناقض مع ما عنده من فقه وسنة، لانه تصوف ينهال، حسب طبيعة قضاياه وأطروحاته، من نفس المناهل الفكرية التي سبق للغزالي أن طعن في انتمائها الثقافي لامة الاسلام. ولانه، ثانيا، تصوف يصب ـ ولو بطريقة غير مقصودة من الغزالي ـ في نفس القناة الفكرية للباطنية. ومن ثم فأخوف ما يخافه ابن العربي أن يصبح من السهولة توظيف تصوف الغزالي **توظيفا باطنيا وبالتالي توظيفا سياسيا**، مادام التأويل الباطني قد عرف فعلا طريقه إلى السياسة، والسياسة العنيفة خاصة! وهي نفس السياسة التي حاربها الغزالي مع الفقهاء، فكيف يعود إلى تبني **منطقها** المتمثل في التأويل الباطني (53)؟!

تلك معالم نقد وتقييم أبي بكر بن العربي لتصوف شيخه أبي حامد الغزالي، وهذه هي دوافعه. وهو على كل حال تقييم لجانب واحد من الفكر المتعدد الجوانب لاستاذه. ولا يضير

(50) الفتاوى، ج XXXV، ص 149 ـ 152.

(51) نفسه، ص 155 ـ 156.

(52) انظر: رسائل حجة الاسلام، ص 31، 34، 42، 45، 48.

(53) وهذا يعني أن الغزالي بعد أن حارب الباطنية قد أخذ بمنطقها الاشراقي، مثلما أنه حارب الفلسفة ثم دافع عن منطقها الصوري: فكأنه رفض المظهر وأخذ بالجوهر!

الغزالي أن تحصى عليه أنفاسه أو يُشهَّر بهفواته التي لم يسلم منها أو من أمثالها مفكر على الاطلاق. وحسْب الغزالي أن تلميذه ابن العربي لم يبخسه حقه، فقد أعلى من شأن النزعة النقدية التي رسَّخها الغزالي، سواء في كتبه الاصولية أو كتبه الحجاجية مع الفلاسفة والتعليمية. وإذا كان لكل جواد كبوة، وكبوة الغزالي في نزعته الاشراقية ـ كما قيل ـ فإن جواد الغزالي هذا يظل رغم ذلك وإلى الآن صامدا، رغم تلاحق سهام النقد عليه، متحديا بذلك فضولنا الفكري، باعثا فينا روح النقد والحوار، وهذا أفضل ما يورثه المفكر الاصيل للاجيال القادمة.